



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Castelfranco, Diego

# Efervescencia y desencanto : el joven Félix Frías como demócrata cristiano



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

*Castelfranco, D. (2019). Efervescencia y desencanto: el joven Félix Frías Prismas, 23(23), 33-52. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/3292>*

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

# *Efervescencia y desencanto*

*El joven Félix Frías como demócrata –cristiano– radical*

Diego Castelfranco

Universidad de San Andrés / Universidad Católica Argentina / CONICET

El presente artículo indaga sobre el pensamiento temprano de Félix Frías, vertido durante 1838 en el periódico *El Iniciador* de Montevideo. Analiza, a su vez, las diferentes inflexiones manifestadas por su discurso tras la derrota de la “Campaña Libertadora” encabezada por Lavalle, cuyas filas integró, y en el contexto de su inicial exilio boliviano. Aunque Frías puede ser considerado el primer proto-intelectual católico rioplatense, esta categoría solo puede aplicarse a él tras su estadía en Francia, iniciada en 1848: antes de ese período mantuvo una relación ambigua con respecto a dicha fe –y muy en particular con respecto al ultramontanismo– al igual que los restantes miembros de la Generación del 37.<sup>1</sup>

En sus primeros textos Frías compartió el mismo lenguaje político de sus compañeros generacionales, estructurado en torno a un historicismo matizado, de cuño francés, y a una visión “espiritualista” del hombre. Se encontró atravesado, a su vez, por la misma estructura de sentimiento religiosa que agrupaba a los restantes miembros de la Joven Generación: esta contemplaba al cristianismo como vector de progreso y democracia mientras recusaba, tácitamente, a un catolicismo percibido como portador de costumbres coloniales y aliado a la “tiranía” de Rosas. La peculiaridad del pensamiento temprano de Frías, por otro lado, residió en su reversión de la ecuación transformativa planteada por Alberdi y Echeverría. Dichos personajes contemplaban la “filosofía” como el agente central para la “regeneración” de las sociedades americanas, y también la religión ocupaba un lugar prominente pero, en cierta forma, subordinado al plano de tales ideas. Frías, en cambio, enfatizó la importancia del componente religioso, cristiano, como agente de progreso hacia un futuro de libertad y democracia. En esta línea, llegó a otorgar una particular primacía a la acción popular en su propio proyecto palingenésico, pues consideraba, siguiendo a Lamennais, que el pueblo encarnaba la palabra de Dios.

Tras la general derrota del movimiento antirrosista a comienzos de la década de 1840, y mientras iniciaba sus años de exilio en Bolivia, Frías tendió a modificar su discurso. En un conjunto de artículos publicados en dicha república abandonó su adoración lamennasiana del pueblo. No para entronizar en su lugar a la Iglesia católica, sin embargo. Durante los primeros

<sup>1</sup> Sobre este tema puede verse Diego Castelfranco, “¿Dios y libertad? Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX”, tesis doctoral, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2018.

años del destierro se apropió del lenguaje político elaborado por Alberdi y Echeverría de un modo aun más consistente que en el pasado. Si el pueblo no estaba listo todavía para emprender la lucha por su propia libertad, consideró, se tornaba necesaria la acción de una élite intelectual —encarnada por él mismo y por sus compañeros de generación— que pudiera educarlo y elevarlo a la altura de sus responsabilidades. El cristianismo no dejaba de ocupar un lugar central en dicho planteo, pero sus manifestaciones también se veían atravesadas por las inflexibles leyes de la historia. Solo cuando los habitantes del Río de la Plata hubieran perfeccionado sus costumbres por medio de la ilustración podrían ser verdaderamente cristianos, y avanzar así hacia un futuro de igualdad, libertad y democracia.

Analizar el pensamiento de Félix Frías en este período permite, en primer lugar, dar cuenta de las distintas inflexiones habilitadas por el lenguaje político de la Joven Generación, más allá de que sus integrantes compartieran distintos núcleos conceptuales e interrogantes comunes. Aporta también a la problematización de un personaje cuya trayectoria pública ha sido interpretada bajo la luz de dos prismas opuestos e irreductibles entre sí: el de la historiografía confesional, que delineó a un Frías fiel durante toda su vida a los principios del catolicismo, a la vez que siempre aliado a la causa de la libertad y la democracia,<sup>2</sup> y el de un Frías netamente reaccionario, que habría simplemente extrapolado un conjunto de ideas propias de ciertos autores católicos y conservadores franceses a un escenario bonaerense que nada tenía que ver con su contexto de producción.<sup>3</sup>

## La Generación del 37 y su proyecto transformativo<sup>4</sup>

Emprender el análisis del lenguaje político y las intervenciones públicas tempranas de Félix Frías requiere situarlo en el espacio demarcado por los proyectos y las sociabilidades de la Joven Generación Argentina. Frías participó, junto a diferentes personajes tales como Juan Bautista Alberdi, Manuel Quiroga Rosas, Vicente Fidel López y, en parte, Esteban Echeverría, de un conjunto diverso de experiencias asociativas; estuvo presente al fundarse la Asociación de Estudios Históricos y Sociales, el Salón Literario y la Asociación de la Joven Argentina. Escri-

<sup>2</sup> Véanse por ejemplo Américo Tonda, *Don Félix Frías. El secretario del general Lavalle. Su etapa boliviana, 1841-1843*, Buenos Aires, Ediciones Argentina Cristiana, 1956; Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, Buenos Aires, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, 1995; Horacio M. Sánchez de Loria Parodi, *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2004.

<sup>3</sup> Aunque, es pertinente remarcarlo, dicha perspectiva es aplicada a Frías luego de su regreso a Buenos Aires en la década de 1850. Véase Tulio Halperin Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo, 2005. Son muy escasos los trabajos que, por fuera de la historiografía confesional, analizaron la trayectoria de Frías antes de ese período. Los estudios que abordan su acción, por ese motivo, suelen referirse a él como un defensor ya consolidado de una perspectiva ultramontana en el Río de la Plata; por ejemplo, Ignacio Martínez, *Una Nación para la Iglesia Argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013, pp. 472-477. Una excepción puede observarse en el trabajo de Alejandro Herrero, que sin embargo se focaliza en el exilio chileno de Frías y no en sus escritos iniciales. Alejandro Herrero, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, Lanús, Ediciones de la UNLA, 2009, pp. 150-154.

<sup>4</sup> Las siguientes páginas, destinadas a ofrecer un panorama general sobre el lenguaje político y la “estructura de sentimiento” de la Nueva Generación, proveen solo un esbozo de dichas nociones, destinadas a contextualizar el pensamiento de Frías. Para un abordaje más extenso de este tema puede consultarse Castelfranco, “¿Dios y Libertad?”

bió también en *El Iniciador* de Montevideo, editado por Andrés Lamas y Miguel Cané (padre), y se formó intelectualmente en la Universidad de Buenos Aires creada por Rivadavia. Su vida y las de sus compañeros, por otro lado, se vieron profundamente atravesadas por la consolidación del régimen rosista y la conflictividad que desde un comienzo la acompañó. En palabras de François Dosse, ello constituyó “un acontecimiento de cristalización del recuerdo colectivo”,<sup>5</sup> que afianzó sus lazos generacionales y los ubicó frente a un conjunto de interrogantes construidos en común. A partir de dicha sociabilización intelectual y de sus intercambios con los restantes integrantes de la Generación del 37, Frías compartió con ellos un mismo lenguaje político y se encontró atravesado por una misma “estructura de sentimientos” en lo relativo a sus apreciaciones sobre la esfera religiosa.

Como señala Jorge Myers, al sustentar su legitimidad en los saberes recibidos a través de su formación, de manera autónoma con respecto al Estado, la Iglesia y las corporaciones y las clases tradicionales, los jóvenes románticos argentinos dieron un paso fundamental hacia la conformación de la figura del “intelectual” moderno.<sup>6</sup> Si, durante los tiempos coloniales, los letrados se habían abocado a la defensa del orden y de sus prerrogativas corporativas, y en las dos primeras décadas posrevolucionarias los nuevos publicistas habían sido capturados, en muchos casos, dentro de un entramado de inescapables lazos políticos, esto comenzaría a cambiar en la década de 1830.<sup>7</sup> Y no solo por los nuevos saberes que los jóvenes estudiantes incorporaron, sino también por la apertura de novedosos espacios de circulación e intercambio cultural. Como refiere Pilar González Bernaldo, las instituciones de enseñanza creadas por Rivadavia dieron vida a una “sociabilidad estudiantil” que les estuvo íntimamente asociada. Según esta autora, la universidad prolongó y completó la esfera pública literaria –en proceso de expansión en la primera mitad de la década de 1830–, a partir de la cual surgiría –aunque mayormente en el exilio– una esfera pública política. La sociabilidad estudiantil, así, llegó a alcanzar un rol central en el mundo de los intercambios culturales urbanos, apuntando a estimular una “sociabilidad culta” en la que la “Sociedad” se convirtió en un tema de interés público.<sup>8</sup>

En dicho contexto, los jóvenes románticos rioplatenses consideraron que para materializar las promesas de la Revolución era preciso encontrar una “civilización propia”, americana, rompiendo los moldes universalistas centrados en el sensualismo de los *philosophes* o en la utilidad benthamiana –conceptos que asociaban al fallido experimento rivadaviano–. El historicismo romántico, llegado a Alberdi por medio de Lerminier y de su peculiar reelaboración de las nociones jurídico-filosóficas de Savigny, ocuparía así el centro de la escena. En esta línea, como señala Elías Palti, sostuvieron que no se podía imponer a los sistemas institucionales “un

<sup>5</sup> François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

<sup>6</sup> Jorge Myers, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (coord.), *Nueva Historia Argentina*, vol. 3: *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, p. 389.

<sup>7</sup> Sobre estos temas puede consultarse Tulio Halperin Donghi, “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, Tulio Halperin Donghi, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987; Jorge Myers, “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América”, en Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. 1: *La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008.

<sup>8</sup> Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 117.

determinado curso evolutivo si este no formara ya parte de ellas como una de sus alternativas potenciales de desarrollo. La acción política solo podría, pues, alentar o desalentar aquellas tendencias evolutivas inherentes suyas, pero no crearlas *ex nihilo*.<sup>9</sup>

Dichos personajes vislumbraron en el pensamiento de la generación precedente, y particularmente en las difundidas ideas de Jeremy Bentham, la entronización de un sujeto individual deshistorizado, cuya acción podía reducirse a ciertos criterios fundamentales –regidos por el principio de utilidad– y por lo tanto universalizarse. Esto solo podía dar lugar, a su entender, a la formación de instituciones “artificiales”, que no se condecían con las características propias del territorio rioplatense –y era el sufragio universal la más clara de entre ellas–.

### **La conformación de una novedosa “estructura de sentimiento” en torno a la cuestión religiosa**

En un plano muy diferente, las principales discusiones religiosas de la década de 1830 continuaron girando, de manera similar a las décadas anteriores, en torno al patronato y al tipo de relación que debían sostener un Estado y una Iglesia aún en proceso de formación. Las posiciones en disputa durante el período, de acuerdo con Roberto Di Stefano, pueden reducirse en su mayor parte a una perspectiva galicana y una perspectiva “intransigente”; esto es, la opción entre una Iglesia a imagen y semejanza –o, más aun, al servicio de– el Estado, frente a la visión que veía en Roma a la cabeza de esa “sociedad perfecta” que era la Iglesia católica, y sobre la cual el Estado no tenía ningún derecho a intervenir –cuando menos sin su consentimiento–.<sup>10</sup> Una tercera mirada “liberal” sobre la cuestión, que apuntaba a diferenciar la política de la religión y propiciaba una amplia tolerancia en ese plano, también había sido planteada en la década anterior por algunas voces aisladas, pero no dejaría de resultar fragmentaria hasta mediados del siglo.<sup>11</sup>

La fe católica, a su vez, entró de lleno en el discurso de orden, sustentado en un lenguaje republicano, por medio del cual los publicistas rosistas pretendieron legitimar al régimen. De acuerdo con Jorge Myers, Rosas identificaría a su gobierno con la causa de la ortodoxia católica, y una parte importante de su prédica se enfocó en destacar la impiedad de sus opositores y en remarcar su voluntad de restaurar la religión nacional.<sup>12</sup> Las consecuencias de este proceso de ningún modo se circunscribieron al plano discursivo: como señala María Elena Barral, du-

<sup>9</sup> Elías Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009, p. 34.

<sup>10</sup> Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 155-192.

<sup>11</sup> Pueden contarse entre los defensores de esta postura, durante la década de 1820, personajes como Julián Segundo de Agüero, Juan José Paso y José Francisco Ugarteche. Durante las décadas de 1830 y 1840, sin embargo, el espacio para opiniones de este tipo parece haber sido, en el ámbito gubernativo al menos, más acotado. En el Memorial Ajustado, que según Ignacio Martínez es “Una de las piezas documentales donde se trata con mayor exhaustividad y complejidad el dilema del gobierno de las iglesias argentinas para el período 1820-1852”, dichas nociones no emergieron. Para un análisis del Memorial Ajustado puede consultarse Ignacio Martínez, *Una nación para la Iglesia Argentina*, pp. 289-313. Sobre las posturas “liberales” con respecto al papel social y político de la religión véase Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, pp. 155-192.

<sup>12</sup> Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, UNQ, 1995, pp. 286-288.

rante estos años los curas bonaerenses devinieron en “intermediarios banderizos”, obligados a defender “unas banderas políticas que excluían y demonizaban a los otros, a los enemigos”.<sup>13</sup>

Las perspectivas galicana e intransigente compartían, sin embargo, un fundamento que las acercaba: incluso en sus enunciaciones menos enfáticas, ninguna de ellas esbozaba siquiera una ruptura con la idea de que la sociedad era católica, y que por la tanto esa fe debía ser adoptada oficialmente por el Estado. Los jóvenes de la Nueva Generación, en cambio, comenzaron a expresar opiniones que manifestaban una clara disonancia con ese *status quo* religioso. No se trataba ya de subordinar la Iglesia al Estado y convertirla en una parte funcional de este, como habían anhelado los rivadavianos, ni de situarla bajo el poder de un papado que era contemplado como la cabeza de una Iglesia universal. El cristianismo sería ahora entronizado como un motor y elemento constitutivo del progreso humano, que llevaba la cimiente de un orden igualitario y democrático. La religión, aliada a la filosofía, permitiría avanzar hacia una fe nueva en la que todos los hombres –o todas las naciones, y todos los hombres en cuanto integrantes de ellas– comulgarían, y que abriría una etapa de regeneración moral y social. Así, como señala Di Stefano, esta nueva camada de publicistas encontró en la religión “una dimensión más profunda de la conciencia del hombre que los rígidos marcos de las religiones positivas y de las formas institucionalizadas de la vida religiosa no podían contener”.<sup>14</sup> Para alcanzar esta anhelada fe común de la humanidad, según esta perspectiva, el papel de la Iglesia católica podía convertirse más en un escollo que en un apoyo efectivo.

Los miembros de la Generación del 37 no encontraron su modelo de religión ni en el catolicismo galicano o ultramontano ni en el deísmo de los *philosophes*, sino en las variantes del espiritualismo que se extendieron ampliamente en la Francia de la Restauración y de la Monarquía de Julio. Paul Bénichou, en esta línea, resalta la omnipresencia del tema religioso en las doctrinas políticas y sociales de la Francia de la Restauración y de la Monarquía de Julio que los integrantes de la Nueva Generación leyeron ávidamente. Un elemento compartido por filósofos y pensadores tan disímiles como Jouffroy, Lamennais, Leroux y Quinet era la necesidad de dar forma a una “creencia pública” que permitiera reconstituir los lazos de una sociedad que la filosofía del siglo XVIII, según la opinión dominante en la época, había tendido a disolver a través de la generalización de la crítica y el libre examen. El nuevo dogma unificador que se perseguía se situaba en una zona ambivalente entre la confianza en una providencia trascendente, que ataba el destino de la humanidad a la ley general del progreso, y una suerte de religión humanitaria, que apuntaba, en cierta forma, a la apoteosis del colectivo humano.<sup>15</sup>

Si bien los elementos antes mencionados pueden encontrarse en buena parte de los escritos de la Joven Generación, de manera más o menos explícita, no puede sin embargo afirmarse que sus autores hayan llegado a sistematizarlos y a otorgarles una forma por completo consistente. Parecen ser atisbos de un pensamiento en formación, más que productos de un entramado conceptual cuyos límites fueran ya estables. Es por este motivo que, considero, es pertinente referir a sus ideas religiosas como formando una *estructura de sentimiento*, de acuerdo

<sup>13</sup> María Elena Barral, “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, n° 23, 2008, p. 171.

<sup>14</sup> Roberto Di Stefano, *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010, p. 181.

<sup>15</sup> Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 2004.



con el concepto acuñado por Raymond Williams. Este autor, crítico de que en muchas ocasiones se presente el movimiento vivo de los sujetos y de las relaciones sociales en las que están insertos como productos acabados, considera que:

Suele haber una tensión entre la interpretación recibida y la experiencia práctica. [...] la tensión es a menudo una inquietud, una presión, una latencia [...] Es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos en una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido.<sup>16</sup>

Los integrantes de la Generación del 37 no plasmaron sus ideas religiosas de manera sistemática, oponiendo una concepción completamente consistente de la esfera religiosa a aquellas que circularon en el Río de la Plata durante la década de 1830. Como antes se señaló, evitaron una ruptura explícita con el catolicismo, aunque sí expusieron un conjunto de ideas que en gran medida vaciaban de sentido a dicha fe. Sin rechazarla claramente, pero sin tampoco adoptarla, se ubicaron en una suerte de “zona gris” habitada por esas inquietudes, presiones, desplazamientos y latencias descriptas por Williams.<sup>17</sup>

### **Cristianismo y libertad: Félix Frías y la exaltación de la democracia**

Félix Frías nació en Buenos Aires en 1816, lo que lo convierte en uno de los integrantes más jóvenes de la Nueva Generación. Su padre, el santiagueño Félix Ignacio Frías Araujo (1787-1831), que había realizado estudios doctorales en la Academia Carolina de Charcas, se trasladó a la excapital virreinal en ocasión de la Asamblea del Año XIII como representante de Santiago del Estero. Su carrera política desplegó luego una curva ascendente, acompañando las vicisitudes del escenario posrevolucionario: entre 1826 y 1828 integró la Convención Constituyente nacional y en 1828 fue designado miembro del directorio del Banco de Descuentos de la Provincia.<sup>18</sup>

La prominente posición social de la familia Frías sufrió un importante traspie con la muerte de Félix Ignacio en 1831, como consecuencia de un accidente en el carruaje que lo trasladaba.<sup>19</sup> A su hijo Félix, que tenía entonces 15 años, el fallecimiento de su progenitor le depararía una vida de relativas penurias económicas, que solo lograría superar décadas más tarde, ya asentado en la vida política nacional. Dicha situación no menoscabó sus estudios, sin embargo: asistió al colegio dirigido por Rafael Minivielle, luego al Ateneo de Pedro de Angelis y finalmente a la Universidad de Buenos Aires, donde se inscribió como estudiante de Derecho. Estos espacios le serían fundamentales para forjar lazos con los restantes miembros de su generación. Como indica Santiago Estrada, allí conoció y trabó amistad con personajes tales

<sup>16</sup> Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, pp. 172-173.

<sup>17</sup> De acuerdo con Tulio Halperin Donghi, aunque fuera ajeno al modelo conceptual propuesto por Williams, “en las fugaces consideraciones que sobre religión formula Echeverría no advertimos el trasunto de un pensamiento sistemático que permanece oculto, y sí el de una íntima vacilación que se resuelve en un haz de contradicciones”. Tulio Halperin Donghi, *El Pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951, p. 46.

<sup>18</sup> Vicente Osvaldo Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, Buenos Aires, Elche, 1971, vol. 3, p. 153.

<sup>19</sup> Ambrosio Romero Carranza, *La juventud de Félix Frías, 1816-1841*, Buenos Aires, Publicaciones del Seminario de Historia Argentina, 1960, pp. 37-39.

como Carlos Tejedor, Juan Bautista Alberdi, Vicente Fidel López, Rufino Varela y José Rivera Indarte, entre otros.<sup>20</sup>

Junto a López y Miguel Cané, Frías participó en 1832 de esa breve experiencia, producto del asociacionismo estudiantil, que fue la Asociación de estudios históricos y sociales. También estuvo presente en la inauguración del Salón Literario en 1837 y adhirió a la Asociación de la Joven Argentina un año más tarde. Se exilió en Montevideo en enero de 1839, dos meses después que Alberdi. Se unió así a la oleada general que desembarcó a sus compañeros en la orilla opuesta del Río de la Plata, donde elevaron ya de un modo explícito la bandera del antirrosismo.

En 1837, dos años antes de que se produjera esta diáspora, Alberdi había solicitado a Frías que enviara sus textos a *La Moda*, de pronta aparición. Se abstuvo, sin embargo, de colaborar con la revista. No se mostraba convencido de la “religión filosófica” que pregona su amigo Alberdi; a su modo de ver, se trataba de un conjunto de “teorías anti-cristianas”, ateas incluso.<sup>21</sup> En ese momento Frías trabajaba bajo la égida de Felipe Arana, ministro de Relaciones Exteriores de Rosas. Dada la precaria situación económica de su familia se había visto obligado a desempeñar un cargo burocrático –si bien menor– en una dependencia del aparato estatal. Quizás este hecho, aunque solo pueda especularse al respecto, pesara también en sus vacilaciones; podía albergar un velado temor a embarcarse en un proyecto que fuera contemplado negativamente por el gobierno.

En cualquier caso, cuando un año más tarde se le presentó la oportunidad de remitir sus textos a *El Iniciador* de Montevideo –aun más marcadamente sansimoniano que *La Moda*– no tuvo mayores pruritos en aceptar. Había renunciado a su cargo público el año anterior, alegando motivos de salud, y se había enrolado posteriormente en la Asociación de la Joven Argentina. Progresivamente su compromiso con la lucha antirrosista se consolidaba.

Frías inició su carrera de escritor público enviando un conjunto de textos a *El Iniciador*, que editó siete artículos de su autoría entre julio y octubre de 1838. Alrededor de mayo de ese año le escribió a Miguel Cané –redactor de la revista junto a Andrés Lamas– que deseaba colaborar con el periódico, a lo que este respondió que

Los redactores de *El Iniciador*, a cuya cabeza tengo el honor de estar, admiten la fraternidad de Ud.; y si mi amistad particular vale algo, yo le exijo no deje Ud. pasar una sola oportunidad de reunir colaboradores, porque la cruzada no desfallezca, antes de haber llenado su objeto.<sup>22</sup>

A partir de ese momento Frías comenzó a enviar sus colaboraciones a dicho periódico, firmadas con las siglas D. y L., esto es, Dios y Libertad, el lema de *L’Avenir* de Lamennais. Entre los jóvenes románticos, fue Frías quien levantó más alto la bandera de la religión y del cristianismo, aunque sin romper el esquema general de pensamiento que lo unía con sus

<sup>20</sup> Santiago Estrada, *Estudios biográficos*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Cia., 1889, p. 76.

<sup>21</sup> Archivo Frías, Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 679, n° 9.888, AGN.

Los escritos de Alberdi nunca recusaron explícitamente la preeminencia del cristianismo. Es posible que en sus conversaciones privadas, sin embargo, se tomara mayores licencias para reflexionar sobre las nuevas perspectivas religiosas de Leroux, Saint-Simon y Jouffroy.

<sup>22</sup> Carta de M. Cané a F. Frías, Montevideo, 7 de junio de 1838, citado en Tonda, *Don Félix Frías*, p. 219.



compañeros. Quizá José Ingenieros desconociera sus escritos iniciales en *El Iniciador* cuando escribió que “todo autoriza a inferir que Frías no se preocupó de esas cuestiones [religiosas] hasta después de actuar como secretario de Lavalle en la campaña libertadora [...]”.<sup>23</sup> Más fundado, podría argumentarse, es lo que afirma sobre el vínculo de este Frías juvenil con el catolicismo:

Al fundarse la *Joven Argentina* no era “católico” Félix Frías; no podía serlo, desde que en el partido de Rosas militaban decididamente todos los elementos clericales, a la vez que era anticatólica la sociedad secreta. De su primera educación conservaría, tal vez, algún apego al espíritu “cristiano”, tan contiguo, como se ha visto, de la herejía misma [...].<sup>24</sup>

Como antes se expuso, no es posible afirmar que la Joven Generación se presentara como explícitamente anticatólica, pero estuvo lejos de constituirse en defensora de dicha fe –puede hablarse, incluso, de una velada hostilidad hacia ella–. En sus primeros escritos Frías no ofrece mayores indicios que lo ubiquen en el marco de un pensamiento católico, y mucho menos que indiquen su adherencia a alguna forma de catolicismo “ortodoxo”. Sin embargo, algunas alusiones siempre vacilantes, tangenciales, permiten sospechar que su vínculo con la fe católica no era tan frío como el de muchos de sus correligionarios. Particularmente al expresar, por ejemplo, que: “El cristianismo es más que la Iglesia, como Dios es más que el Papa. Una religión importa algo más que la oración, la misa y la confesión. Respetamos como nadie estas prácticas religiosas, pero queremos hombres que no sean solo cristianos de rodillas”.<sup>25</sup> Frías decía respetar sacramentos básicos de la Iglesia, tales como la confesión –particularmente denostada por los anticlericales decimonónicos–; era esto mucho más de lo que tenían para decir muchos de sus compañeros al respecto.

No obstante, afirmó también que la religión excedía ampliamente esas cuestiones. En el mismo pasaje sostuvo que “La religión cristiana es religión de acción, de vida y de progreso. Es preciso pues sacar al cristiano de la Iglesia, y su actividad democrática es la que solo constituirá el bien de estos pueblos”.<sup>26</sup> Al igual que Alberdi y Echeverría, Frías veía en el cristianismo un vector de emancipación y regeneración de los pueblos antes que una religión sacramental atada a una Iglesia institucional tal como la católica. De hecho, en lo que puede leerse como una crítica velada a la Iglesia, en línea con las ideas que llevarían a la ruptura de Lamennais con ella, diría que “Si hay un crimen que no debía perdonar el Papa, ni perdona Dios es la tiranía”.<sup>27</sup> Si la tiranía es un crimen que el Papa no *debía* perdonar, puede inferirse, esto es porque efectivamente lo había perdonado.

En tanto el régimen de Rosas era percibido como despótico, y la Iglesia católica se presentaba como su aliada y ayudaba a sostenerlo, era difícil apelar a ella en la lucha emancipadora emprendida por Frías y los restantes miembros de su generación. Para todos ellos, y con particular énfasis en estos escritos iniciales de Frías, la voz del cristianismo no se expresaba por medio de la institución eclesiástica sino que, directamente, era encarnada por el pueblo:

<sup>23</sup> José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1961, vol. 2, p. 308.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Félix Frías, “La fe del cristiano”, *El Iniciador*, 1 de octubre de 1838.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Félix Frías, “El egoísmo”, *El Iniciador*, nº 6, 1 de julio de 1838.

Un pueblo unido siempre expresa la voluntad divina. Dios ha delegado su soberanía en los pueblos. Cada pueblo es un hombre, representante de Dios. Los pueblos reunidos hacen la representación humanitaria. La Humanidad es Dios. Para cumplir la voluntad de Dios es necesario batir la anarquía humanitaria, los egoísmos nacionales. La Libertad como el Sol alumbrará el mundo entero.<sup>28</sup>

El pueblo ocupaba el centro del pensamiento de Frías porque “la voz del pueblo es la voz de Dios”.<sup>29</sup> Su prédica era muy cercana a la de Lamennais luego de su ruptura con Roma; como el ex abate, Frías consideraba que este actor era el órgano privilegiado de la expresión divina, lo que tornaba a una Iglesia institucional, si no superflua, como mínimo secundaria. Afirmó, en esta línea, que

El culto ó la manifestación visible de las creencias religiosas es necesaria; esta es verdad inconcusa. Cual deba ser este culto es cuestión de forma. A la democracia lo que importa es cristianos en el fondo. Una forma apropiada á la grandeza del cristianismo. Erradamente piensa el que cree que el cristianismo cabe en la Iglesia.<sup>30</sup>

Si el cristianismo residía en el pueblo, más que en la Iglesia, este era el verdadero depositario de la palabra divina. Y por ese motivo, al igual que los restantes miembros de la Joven Generación, Frías abogó entusiastamente por un arte y una filosofía “socialistas”.<sup>31</sup> “Todo escritor que es un eco de su nación es escritor nacional, esto es escritor popular. [...] En el día los pueblos son génius: improvisan una epopeya en tres días, componen odas sublimes en pocas horas. La poesía del pueblo es la de la acción”.<sup>32</sup> En esta línea, apelando a un registro virtualmente opuesto al que desplegaría años más adelante, realizó incluso un elogio de la revolución en cuanto gesta épica desplegada por un pueblo en busca de su libertad: “Una revolución es el golpe más poético y el más racional. Una revolución es una conclusión filosófica y un desenlace dramático; una idealización racional. Una revolución es también la moral en acción”.<sup>33</sup> La revolución, de algún modo, podía devenir en la *obra magna* de una nación, tal como lo había sido la revolución de Mayo y como debería ser el movimiento de lucha contra el régimen de Rosas. Para Frías estas no eran meras palabras; fue el único integrante de la Generación de 1837 que se unió a las fuerzas de Lavalle y que tomó las armas para defender lo que consideraba la causa sagrada del pueblo, que conduciría a un futuro dorado de democracia y libertad sostenidas sobre el espíritu cristiano.

La idea de entrega y sacrificio, común a todos los escritos de la Joven Generación, presentó en Frías un acento particular. Su discurso manifestó fuertes tonos románticos, enalteciendo la *melancolía* entre el conjunto de los sentimientos humanos. Según este personaje, que

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Frías, “La fe del cristiano”.

<sup>31</sup> Socialista en el sentido que le otorgaban los jóvenes románticos al término: en tanto encarnación del espíritu de la sociedad en que se enunciaban, y diferenciado del individualismo que, por ejemplo, denunciaban en la obra de Bentham.

<sup>32</sup> Félix Frías, “La poesía nacional”, *El Iniciador*, nº 10, 1 de septiembre de 1838.

<sup>33</sup> *Ibid.*

seguía los planteos trazados por Victor Hugo en el prólogo de su *Cromwell*,<sup>34</sup> “la melancolía es el más sublime sentimiento del corazón. La melancolía es el corazón del cristiano”.<sup>35</sup> El mundo era un “valle de lágrimas”, y la melancolía constituía “el matrimonio del infortunio y la libertad”. Dicho sentimiento atravesaba a la religión y a la filosofía, insuflándoles sentimientos de paz, de amor, de caridad, de unión y libertad.<sup>36</sup> En este mundo sufrido pero cargado de infinitas esperanzas, Frías cantó loas a la revolución y ensalzó el martirio como el ideal al que sus lectores debían propender:

Imitad al Salvador. El martirio es el pedestal de la gloria. Jamás sacrificuéis un sentimiento ni una idea á un interés. El oro es el móvil de los esclavos, de los facciosos liberticidas. Pobres fueron Jesús, Rousseau, Saint-Simon, pobres los apóstoles todos de la religión democrática. Tiempo es ya de explorar el porvenir. [...] Hijos de la libertad! Una generación entera os deberá su vida y su bien-estar. Un pueblo todo llorará sobre la losa de vuestra tumba.<sup>37</sup>

Los artículos publicados por Frías en *El Iniciador* procuraban actuar como un llamado a la acción dirigido a la juventud rioplatense. Y, en esta línea de exaltación popular y democrática, fue quizá quien siguió más cercanamente al Lamennais de las *Palabras de un creyente*. No planteó siquiera la necesidad de contener la voz y la acción del pueblo a través de un sistema “capacitario”,<sup>38</sup> como lo hicieran Alberdi y Echeverría; las masas populares encarnaban la palabra de Dios y el movimiento de la providencia divina, lo que tornaba innecesario cualquier dique a su movimiento progresivo. Caída la “tiranía” de Rosas, ese porvenir anhelado de libertad y democracia prometido por el cristianismo finalmente quedaría abierto.

Frías, al igual que Alberdi y Echeverría, consideraba que serían la filosofía y la religión las fuerzas que permitirían avanzar hacia ese futuro regenerado. Afirmó también que los pueblos transitaban una línea de progreso indefinido que se anclaba en las especificidades propias de cada tiempo y lugar, compartiendo así su lenguaje historicista. Pero, a diferencia de ellos, sostuvo que el elemento fundamental de dicha ecuación debía ser la religión o, más específicamente, el cristianismo. ¿Cómo justificó esta sutil modulación propia, pese a que la sustentara en un lenguaje que era común a todos ellos? En primer lugar, sosteniendo que —al menos hasta ese momento— la filosofía solo había logrado postular una imagen limitada del hombre:

<sup>34</sup> Según Victor Hugo la melancolía había nacido de las fuertes vicisitudes que habían acompañado el surgimiento del cristianismo. Dicha religión había democratizado las miras de la humanidad, y había generado un nuevo despertar en el corazón de los hombres. Mientras los hombres veían al viejo mundo desmoronarse en torno a ellos, se replegaron sobre sí mismos, comprendieron las “irrisiones de la vida” y su espíritu se tornó melancólico. Victor Hugo, *Prefacio de Cromwell* [1827], en <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-19-VictorHugo.Cromwell.Prefacio.pdf>>, consultado el 25/08/2017.

<sup>35</sup> Félix Frías, “Infortunio y libertad”, *El Iniciador*, 1 de agosto de 1838.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Félix Frías “A la juventud”, *El Iniciador*, 15 de septiembre de 1838.

<sup>38</sup> Siguiendo en este punto a los doctrinarios franceses, Alberdi y Echeverría consideraban que solo quienes pudieran adecuar sus acciones a los dictámenes de la razón —si bien históricamente encarnada— podían participar plenamente de la ciudadanía. Así, para que los derechos políticos pudieran extenderse al pueblo, una élite intelectual —los propios integrantes de la Joven Generación— debía “educarlo” para elevarlo a la altura de dicha responsabilidad. Sobre el desarrollo del ideal “capacitario” en Francia puede consultarse Pierre Rosanvallon, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

*Cogito ergo sum*; he aquí la base de la Filosofía – Los sistemas filosóficos [...] han sido siempre la expresión de ojeadas más ó menos incompletas sobre el hombre. Los genios creadores de estos sistemas han fraccionado siempre al hombre, le han visto solo por una de sus faces, y han confundido la parte con el todo. El instrumento de la filosofía ha sido la razón; pero la razón no es el hombre.<sup>39</sup>

El hombre, a su modo de ver, era “alma y cuerpo, corazón é inteligencia, racional y sensual”. Y si bien el eclecticismo de Cousin había avanzado en la dirección correcta, reconociendo la “síntesis humana”, aún no había sido capaz de emprender su análisis. El objetivo de la filosofía del siglo XIX debía ser, entonces, encontrar “El mecanismo de esta coexistencia, la armonía de esta multiplicidad”.<sup>40</sup>

Pero había un segundo elemento, mucho más importante, que otorgaba la primacía al cristianismo:

*Amo ergo sum*, dice el Cristianismo, y echa los cimientos de la verdadera Filosofía social, de la Filosofía popular. Desde luego una Filosofía que se sostiene en una base inmutable, ha debido ser más duradera y estar al alcance de la capacidad más vulgar. El corazón es una verdad, la razón una duda. –El corazón es el móvil del hombre. [...] El Cristianismo es la filosofía del corazón, es un sistema filosófico, es la vida democrática. ¿Porqué todo esto? Porque el Cristianismo predica el amor, la esperanza, la fé, ha predicado más que principios, dogmas eternos que conducen á la unión, la confraternidad, la igualdad; dogmas cuya realización es la vía democrática. El Cristianismo no es una invención, es la imagen, la expresión del hombre. El Cristianismo pues, es innato en el hombre, no es otra cosa que el código de las leyes gravadas por el dedo de Dios en el corazón humano. [...] La razón del Cristianismo, es la razón del corazón, el buen sentido. Y como el buen sentido es la Filosofía del pueblo, el Cristianismo es por su esencia popular y democrático.<sup>41</sup>

Si, aunque esto se encontrara en proceso de cambio, la filosofía había realizado una equivalencia entre hombre y razón, el cristianismo manifestaba una verdad mucho más profunda: el corazón, y no la razón que introducía la duda, era el verdadero móvil del hombre. Esta visión profundamente romántica del cristianismo tornaba a la filosofía casi redundante, dado que era este el que “echa los cimientos de la verdadera Filosofía social”. No solo porque predicaba “dogmas eternos” en vez de “principios” –uno podría agregar, disputables–. Sino también porque el cristianismo era, de algún modo, la filosofía del pueblo, se confundía con la propia vida tanto de este como del hombre.<sup>42</sup> Si en Alberdi y en Echeverría la religión parecía servir más como una suerte de sustrato general de unión humanitaria sobre la cual la filosofía podría actuar como fuerza activa –o, directamente, la religión era pensada como suerte de “gendarme”

<sup>39</sup> Frías, “La fe del cristiano”.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Frías probablemente siguiera a Lamennais al formular estas ideas; específicamente su noción de la existencia de una “razón general de la humanidad”, que ubicó primero en la Iglesia y luego en el pueblo. Tanto las *Palabras de un Creyente* como el *Ensayo sobre la indiferencia religiosa* de este autor circularon en la Buenos Aires de la década de 1830, y en torno a este segundo libro se celebró una de las reuniones del Salón Literario. Véase Félix Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1977, p. 82.

del orden social—,<sup>43</sup> para Frías ese principio de acción no era otro que el cristianismo, el pueblo divinizado en acción. La filosofía solo era capaz de parcializar al hombre y contemplarlo de forma extrañada.

Durante este período inicial Frías puso el acento casi por completo en la idea de un cristianismo cuyas ramificaciones eran terrenales y que actuaba como una fuerza progresiva estrictamente en este mundo. Sus opiniones sobre el carácter revelado, o no, de esta religión, y sobre sus pormenores teológicos, fueron dejadas en un segundo plano frente a la potencia de su *praxis* social: “Diré que no creo tanto en la inmortalidad del Cristianismo, que lo crea la religión del cielo. El Cristianismo es religión terrena y acompañará al hombre hasta el fin de la tierra. Será el báculo del hombre en su peregrinación en este valle de lágrimas”.<sup>44</sup>

De acuerdo con esa *estructura de sentimientos* según la cual, como se ha visto, los miembros de la Generación del 37 veían en la religión una fuerza mundana más que un sistema dogmático con miras escatológicas, Frías relegó a un lugar secundario toda cuestión de carácter teológico:

¿Cristo fue hijo de Dios? ¿La religión cristiana fue revelada? Esta es cuestión individual, no social; accesoria, no primordial. La sociedad debe responder á Dios de sus acciones, el individuo de su conciencia. Por nuestra parte creemos en la divinidad de Cristo, en la revelación del Cristianismo.<sup>45</sup>

Aparecían, de este modo, los tintes liberales que pueden también apreciarse en Alberdi y Echeverría: las creencias religiosas eran una cuestión individual, atañían exclusivamente a la propia conciencia. Dado que la pregunta sobre la “revelación” del cristianismo se mostraba irrelevante, solo era importante que se compartieran sus dogmas fundamentales, que eran finalmente los mismos que constituían el móvil más profundo del hombre y de los pueblos. El cristianismo casi quedaba circunscrito a un fundamento moral de la fraternidad universal: “Acorrer al desvalido, perdonar al enemigo, llorar con valor y resignación, ser humilde y caritativo, amar á Dios y al prójimo; he aquí la religión del Crucifijo”.<sup>46</sup>

Es por este motivo que *El Iniciador* podía publicar los artículos de Frías, que declaraba su creencia en el carácter revelado del cristianismo, junto a, por ejemplo, una “Sección sansimoniana” según la cual “La religión San Simoniense está destinada á reunir á todos los hombres bajo una misma fé religiosa y política, á fundar un orden social en el cual, la humanidad despojada de los privilegios, gozará de la libertad que *asocia* por la obediencia voluntaria á un poder reconocido capaz”.<sup>47</sup> En esta futura religión sansimoniana el lugar de la Iglesia católica se convertía en un elemento por completo redundante, y el dogma de mayor peso no sería teológico, sino humanitario: era una religión que auguraba la unión y la fraternidad general de los pueblos y de la humanidad no en el otro mundo, sino en este.

<sup>43</sup> Como señala Tulio Halperin Donghi, en el pensamiento de Echeverría sobre la religión una mirada de corte utilitario, de credo otorgado a la “masa ígnara”, coincidía con otra que anhelaba otorgar a lo religioso una renovada centralidad en el pensamiento de su generación. Halperin Donghi, *El Pensamiento de Echeverría*, pp. 45-46.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> “Sección Sansimoniana. Prolegómenos generales”, *El Iniciador*, n° 8, 1 de agosto de 1838.

En este mejunje de nociones sobre una religión devenida en religión terrenal, podía haber incluso el elogio de una figura que no solo se hallaba fuera del cristianismo, sino que históricamente había representado uno de los mayores exponentes del *infiel*. En uno de sus artículos, Miguel Cané –amigo de Frías y editor de *El Iniciador*– escribía que “Considerado por el lado religioso, no se le puede negar á Mahoma la gloria de un gran reformador, q’ sacando ‘a la nación de una idolatría absurda y degradante, de una esclavitud al sacerdocio que dañaba a la moral, la alzó hasta la concepción de Dios”.<sup>48</sup> Mahoma se mostraba así como un profeta liberador, que había destronado a la casta sacerdotal y llevado al pueblo a una cercanía más pura con Dios. No es imposible que, al señalar los abusos perpetrados por los sacerdotes árabes, Cané pensara en los curas rioplatenses, a los que podía interpretar como servidores del régimen de Rosas.

Cané culminaba su artículo afirmando que “Con todo, el islamismo se disuelve, amenaza ruina y caerá. Caerá, porque nada puede resistir al tiempo, que todo lo destruye; por que tanto en las ciencias, como en la política, y aún en la religión misma, la única ley constante de la naturaleza es el PROGRESO”.<sup>49</sup> Si una religión ancestral como el islam estaba condenada a desaparecer, y todo elemento humano estaba sometido a la ley del progreso, cabe preguntarse si el propio cristianismo no podía sufrir el mismo destino. Si bien Cané no llegó a explicitarlo, la “buena nueva” de la religión sansimoniana, pregonada por *El Iniciador*, posiblemente significara que muchos lo creían posible, quizá incluso deseable.

### Los primeros años del exilio: Félix Frías en Bolivia

Luego de interpelar a la juventud para que se uniera a la lucha contra Rosas desde las páginas del periódico montevideano, Frías abandonó la pluma y se unió a las tropas de Lavalle, desempeñándose como su secretario personal. Al naufragar la campaña, se mantuvo junto al general durante la larga retirada hacia el norte. Se contó entre la partida final de quienes condujeron sus restos a Bolivia, a fines de 1841, para evitar que cayeran en manos del ejército de Oribe. Permanecería en ese país durante dos años, para luego continuar su exilio en Chile y finalmente en Francia. Durante este período, desilusionado por la derrota y por la persistencia de Rosas en el poder, comenzó a manifestar un viraje ideológico que no trastocó, sin embargo, su lenguaje político:<sup>50</sup> si en un comienzo había depositado toda su confianza en la capacidad revolucionaria del pueblo, por medio del cual –había creído– se expresaba la voz de Dios y se abría la puerta del progreso a las naciones, cada vez con mayor determinación comenzaría a desconfiar de ese actor y se lanzaría a la búsqueda de un nuevo engranaje social que pudiera garantizar el reino de la igualdad y la libertad. En la primera fase de su exilio, cuando se encontraba en Bolivia y todavía soñaba con la victoria de su causa en el campo de batalla, comenzó a aban-

<sup>48</sup> Miguel Cané, “Mahoma”, *El Iniciador*, n° 3, 15 de mayo de 1838.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Según Elías Palti, “un mismo lenguaje permite siempre innumerables formas de articulación en el nivel de sus contenidos, es decir, da lugar a infinidad de ideologías diversas y aún contradictorias entre sí, lo que significa que no hay una correspondencia unívoca entre lenguajes políticos e ideologías”. Palti, *El momento romántico*, p. 20. De este modo, si bien la carga valorativa sobre el papel del pueblo se vio modificada en el pensamiento de Frías, los términos propios del “historicismo progresista” –por designarlo de algún modo– que compartía con sus compañeros de generación no se fracturó.



donar sus referencias lamennaisianas para adoptar una visión mucho más cercana a la expuesta por Alberdi y Echeverría: las masas populares no estaban todavía capacitadas para hacerse cargo de su propio destino, y resultaba necesaria la acción de un sector ilustrado que pudiera educarlas en los principios de la democracia y la libertad.

Luego de entrar al territorio boliviano junto a los pocos soldados remanentes de la fallida “campaña libertadora”, en cualquier caso, Frías se vio apremiado por dos cuestiones que se le presentaban con un carácter urgente. La primera de ellas, continuar la lucha contra el régimen de Rosas. Para ello intentó convencer al general José Ballivián, presidente de Bolivia con quien cimentaría una relación de relativa cercanía,<sup>51</sup> de unirse a la lucha contra la Confederación Argentina. La segunda cuestión que Frías debió resolver era más mundana, pero no por eso menos importante: cómo garantizarse un sustento en aquellas tierras que le eran extrañas.

Las redes familiares, tanto como aquellas articuladas por los emigrados argentinos que habitaban allí, jugaron en esto último un rol fundamental. Llegado a Bolivia, el otrora secretario de Lavalle pudo contar con que su tío, José Frías, le abriera las puertas de su casa y lo presentara ante la sociedad de Sucre. Su pariente había sido gobernador de Tucumán en 1831, cuando el general Paz dominaba el interior del país. Había partido al exilio luego de que Facundo Quiroga invadiera la provincia, ese mismo año.

Félix Frías desarrollaría también una fluida relación epistolar con otros dos desterrados en Bolivia: Benjamín Villafañe, tucumano que había adherido al programa de la Joven Generación Argentina en San Juan y se había unido a las fuerzas de Gregorio de Lamadrid en calidad de secretario, y Guillermo Billinghurst, porteño que había realizado junto a Frías la campaña de Lavalle. Se relacionó asimismo con Facundo de Zuviría, uno de los emigrados “viejos”<sup>52</sup> de mayor llegada al presidente de Bolivia, y quien pondría a su disposición las páginas de *El Restaurador* durante el tiempo en que lo dirigió. Frías también intercambió numerosas cartas con sus antiguos camaradas porteños. Entre ellos puede contarse a Vicente Fidel López —a través de quien conocería, epistolamente, a Sarmiento—, Luis L. Domínguez, Miguel Piñero y Juan María Gutiérrez —con quien no podría, en realidad, entablar una efectiva relación epistolar como consecuencia de su partida a Europa—. A través de estos contactos recibió noticias sobre la situación de la “provincia argentina flotante” en Chile y Montevideo, a la vez que hizo circular sus propios textos en dichas regiones.

Las redes tejidas por Frías le permitieron obtener una designación, decretada por el presidente Ballivián, como Oficial 1° del Ministerio de Instrucción Pública e intérprete de Relaciones Exteriores. También le abrieron las páginas de distintos periódicos bolivianos, muy particularmente *El Restaurador* —durante el período en que fue dirigido por De Zuviría en 1842— donde comenzó nuevamente a volcar sus escritos.

Ya desde su primer artículo, firmado todavía con las siglas D y L (Dios y Libertad) de *L'Avenir*, comenzó a manifestar un conjunto de novedosas inflexiones discursivas. El avance de la democracia y de la libertad continuaba siendo el tema que en mayor medida lo movilizaba, aunque comenzaba a desdibujarse el papel prometeico que previamente había otorgado

<sup>51</sup> Como señala Américo Tonda, por ejemplo, en 1842 Ballivián confiaría a Frías la instrucción de uno de sus hijos. Tonda, *Don Félix Frías*, pp. 58-59.

<sup>52</sup> Zuviría se había exiliado en Bolivia a comienzos de la década de 1830, luego de presidir la legislatura salteña y de actuar como representante de la Liga del Interior, encabezada por el general Paz, frente a la Confederación Perú-Boliviana.

al pueblo. De hecho, sosegando el infinito optimismo que había depositado algunos años antes en la acción popular, escribió: “Desarraiguemos la idea de llegar de un salto a la cima de la civilización, de precipitarnos desacordadamente en la vía de las reformas. La libertad constitucional no se improvisa; ella es el pan que los pueblos ganan con el sudor de su rostro”.<sup>53</sup> Ante la derrota de la “campana libertadora”, y enfrentado con la inesperada pervivencia de un rosismo que atentaba contra las leyes providenciales de la historia y el cristianismo, Frías tendió a moderar su antiguo entusiasmo.

Alejado de la turbamulta juvenil que había vivido en la Buenos Aires de 1838, derrotadas las campañas del general Lavalle y de José María Paz, Frías se mostraba más reacio a levantar las banderas de un providencialismo que encarnaba en la acción de las masas populares como vector del progreso humano. Igual que sus viejos compañeros, se vio obligado a encontrar nuevas respuestas para una pregunta que parecía no tener solución: ¿cómo era posible que Rosas hubiera detenido la marcha progresiva de la historia? Sin poder aún responderlo, y actuando bajo el mecenazgo de un presidente autoritario pero “civilizador”,<sup>54</sup> Frías comenzó a atisbar al orden como elemento fundamental para el desarrollo de las naciones sudamericanas.

La visión de Frías sobre el lugar de la religión y del pueblo comenzó también a transformarse. Si durante 1838 las ideas lamennaisianas habían ocupado un lugar central en sus escritos, en Bolivia comenzó a incorporar nociones provenientes de *La Democracia en América*, de Tocqueville.<sup>55</sup> El cristianismo y el pueblo, paulatinamente, dejaron de componer una amalgama perfecta, y la acción popular dejó de expresar la inmediata voluntad de Dios. Frías comenzó a ver en el cristianismo, en cambio, una herramienta privilegiada para cambiar las costumbres de un pueblo que, purgado de su antigua carga providencial, ya no actuaba como guía del movimiento democrático, sino que debía ser guiado por alguna fuerza que se situara por fuera de él. En una carta a su amigo Benjamín Villafañe, a comienzos de 1842, decía:

*Al estudiar las necesidades actuales de estos países y el modo de prepararlos a la democracia, he sido involuntariamente arrastrado a considerar en el Cristianismo el elemento más eficaz de reforma y de progreso social. Observe Ud. en la Historia la marcha del espíritu humano y en las sociedades civilizadas del día los resortes de su bienestar y conocerá que las creencias religiosas han ejercido y ejercen una influencia muy poderosa, si no la principal. Si examina*

<sup>53</sup> Félix Frías, “El Demócrata”, *El Restaurador*, Sucre, 23 de diciembre de 1841, citado en Tonda, *Don Félix Frías*, p. 247.

<sup>54</sup> Luego de atravesar numerosos años de conflictos internos, conjugados con los conflictos con Perú en torno a la configuración de la Confederación Perú-Boliviana, Ballivián había ascendido a la presidencia con una bandera de “unanidad, armonía o unidad civil”. Con ese objetivo procuró fortalecer el poder ejecutivo en detrimento del legislativo, que perdió atribuciones con la jura de la constitución de 1843. Pero Ballivián procuró a su vez poner en marcha un plan de “modernización” de Bolivia, para lo cual “contrató profesores y maestros extranjeros, organizó expediciones colonizadoras y abrió escuelas y caminos”. Los emigrados argentinos, en esa línea, podían servir a Ballivián como factor de civilización, y fue en ese marco que Frías trabó relación con el presidente de Bolivia. Véase Marta Iruzoqui, “A resistir la conquista”. Ciudadanos armados en la disputa partidaria por la revolución en Bolivia, 1839-1842”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n° 42, junio de 2015.

<sup>55</sup> Es difícil saber si Frías, durante estos años, pudo acceder directamente a *La Democracia en América*, o solo indirectamente, a través de textos que comentaran dicha obra. Por lo que respecta a los restantes integrantes de la Generación del 37, ya a fines de 1840, el mismo año de su publicación, Gutiérrez tradujo y publicó en *El Talismán*, de Montevideo, algunos capítulos de la segunda parte de *La Democracia en América*. Véase Bárbara Rodríguez Martín, “Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana”, tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2005/2006, en <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs215.pdf>, p. 236.

Ud. la sociedad norteamericana, conocerá que la libertad democrática está allí identificada con las costumbres, cuya fuerza ha sido siempre mantenida por el elemento religioso [...] ¿Cómo reformar por otra parte, las costumbres del pueblo, sin reformar antes sus creencias? Desde que el pueblo no profesa otras creencias que las religiosas, hacer comprender la importancia de éstas, purificarlas, enseñar su intimidad, es educar al pueblo, es prepararlo a la soberanía, a la verdadera libertad.<sup>56</sup>

Si, bajo el influjo de Lamennais, Frías había expresado un espíritu democrático particularmente radical, su postura era ahora mucho más cercana a la de Alberdi y Echeverría: si bien el objetivo final era la democracia, el pueblo no estaba preparado para ella. Era preciso que atravesara, previamente, un proceso educativo que lo moralizara y lo elevara a la edad de la razón –y era quizá más importante el primer elemento que el segundo–.

Sus artículos, mientras tanto, comenzaron a publicarse en *El Mercurio* de Valparaíso gracias a su más fluida relación con el también exiliado redactor del periódico, Miguel Piñeiro. Los escritos de Frías llegaban así a Chile, mientras él mismo recibía *La Revista de Valparaíso* y *La Gaceta de Comercio*, dirigidas ambas por López.<sup>57</sup> Influído, quizá, por su vínculo con el régimen de Ballivián y por los textos chilenos que llegaban a sus manos, las inflexiones democráticas de Frías comenzaron a ceder su lugar a una mayor preocupación por el orden –aunque esta distara aún de poseer la centralidad que manifestaría más adelante–.

Si bien Frías, a diferencia de Alberdi y Echeverría, no había llegado a exponer claramente la idea de que la religión, o el cristianismo, se encontraban tan sometidos a la “ley del progreso” como todas las otras áreas de la vida humana, ahora enfatizaba muy especialmente la *perfección* del cristianismo. Se alejaba así explícitamente del pensamiento de Leroux y de las ideas que, incluso con mayor intensidad, Echeverría –pero no así Alberdi– seguiría sosteniendo a lo largo de la década de 1840. Existía algo que estaba afuera de la ley del movimiento general del universo, una piedra de toque dotada de una solidez absoluta: los dogmas expresados en los evangelios. Pero, conservando su perspectiva historicista, Frías no dejó de considerar que las verdades religiosas solo podían manifestarse de acuerdo con las condiciones históricas propias de cada pueblo.<sup>58</sup>

Al mismo tiempo que el cristianismo, en la mirada de Frías, adquiriría un carácter inmutable, se deshacía esa suerte de comunión inmanente entre este y el pueblo. La fe cristiana conduciría a la libertad y a la democracia. Pero, dado que las masas populares ya no encarnaban de forma inmediata el espíritu del cristianismo, era preciso “educarlo”, insuflarle nociones morales y religiosas.

¿Quiénes serían los actores encargados de esta tarea tan ambiciosa? Frías no era completamente claro en ello, pero destacó la importancia de una élite intelectual en la que descollaban los “periodistas” –esto es, los escritores públicos como él mismo y sus compañeros–, encargados de representar la voz del pueblo a la vez que de ilustrarlo. Y para ello el ejemplo y la influencia de las naciones “más avanzadas”, como Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, ten-

<sup>56</sup> Carta de Frías a Villafañe, Sucre, 26 de enero de 1842, citada en Tonda, *Don Félix Frías*, p. 247.

<sup>57</sup> Américo Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, *Res Gesta*, 2ª época, n° 9, enero-junio de 1981, p. 2.

<sup>58</sup> En cierta forma el cristianismo ocupaba para Frías el mismo lugar que la razón en el *Fragmento preliminar* de Alberdi: si bien era universal solo podía encarnar en las condiciones históricas propias de cada pueblo. El cristianismo, así como la razón, no podían más que ser cristianismo y razón encarnados en un tiempo y lugar determinados.

dría un papel de primer orden. El proyecto de Frías se acercaba, así, mucho más al que habían sostenido Alberdi y Echeverría, depurado ahora de su radicalismo profético-democrático: la élite intelectual debía conciliar los elementos “universales” llegados de Europa y los Estados Unidos con la realidad local y el elemento nacional. Solo que existía ahora, a su modo de ver, un elemento que escapaba a la ley del progreso y que, manteniéndose siempre igual a sí mismo dada su perfección, permitiría impulsar desde ese núcleo incommovible la transformación de la sociedad: el cristianismo.

Durante estos años Frías no contempló a la Iglesia Católica como un actor central –o incluso secundario– de este proceso. No aludió en ningún momento a la potencial relevancia de la fe católica. La Iglesia rioplatense que él había conocido se hallaba demasiado ligada al “despotismo” de Rosas como para ser identificada con ese vector de cambio democrático que Frías anhelaba encontrar. Si el “verdadero” cristianismo solo podía encarnar en un pueblo que estuviera a su altura, las costumbres retrógradas de la Confederación Argentina tornaban esto todavía imposible. Frías creería encontrar, finalmente, la respuesta a estas aporías en el ultramontanismo y la entronización del pontífice romano como encarnación de los dogmas evangélicos en la Tierra. Pero eso ocurriría muchos años más tarde; sería un punto de llegada, y de ningún modo un punto de partida.

## Reflexiones finales

La perspectiva posiblemente más extendida sobre el pensamiento de Félix Frías en la historiografía local es aquella que, describiendo su discurso en la Buenos Aires de 1850, lo categoriza como un exponente “fuera de lugar” de una postura reaccionaria. Más allá de que dicha hipótesis pueda ser en general puesta en cuestión,<sup>59</sup> en particular deja de lado la producción intelectual temprana de dicho personaje y lo escinde, así, de la fuerte marca que imprimió a su trayectoria intelectual su identificación inicial con los proyectos de la Joven Generación. Este no es el caso con la historiografía de corte confesional, que sin embargo cae en las aporías de lo que Pierre Bourdieu ha denominado la “ilusión biográfica”: esto es, la noción de que puede encontrarse una línea singular que hilvana la entera existencia de un sujeto.<sup>60</sup> Para autores tan diferentes como Pedro Goyena, Santiago Estrada, Américo Tonda y Ambrosio Romero Carranza, dichos elementos, inmutables, estuvieron siempre vinculados con su lucha por la libertad, sus ideas democráticas y, sobre todo, su inflexible apego a la causa del catolicismo.

El análisis del período juvenil de Frías permite articular elementos que agregan numerosos matices a su trayectoria. Su vínculo con la religión católica, durante aquellos años, se mostró tan ambiguo –aunque quizá menos notoriamente hostil– que el de sus compañeros de generación. Si el clero parecía actuar como un defensor del “tiránico” régimen rosista, a la vez que como portador de las añejas costumbres coloniales, era difícil encontrar en él un vector transformador útil para los proyectos palingenésicos de la Generación del 37. La perspectiva religiosa de Frías, así, no era demasiado diferente a aquella manifestada por Alberdi y Echeverría: el cristianismo, pensado como un agente cuyo impacto era estrictamente terrenal, se ha-

<sup>59</sup> Diego Castelfranco, “¿Dios y Libertad?”.

<sup>60</sup> Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica”, *Acta sociológica*, n° 58, diciembre de 2011.

llaba encarnado en el corazón de los pueblos y de los hombres y, actuando como código moral, permitiría avanzar hacia un futuro de libertad, democracia e igualdad.

Este joven romántico, por otro lado, adoptó el lenguaje político historicista –matizado– de sus compañeros: los pueblos se hallaban insertos en una senda de progreso indefinido, pero sus manifestaciones específicas no podían más que encarnar en las características propias de cada pueblo. La razón, aunque universal, no podía más que existir en el tiempo histórico.

Pero Frías otorgó una modulación particular a dicho lenguaje. Para él no era tanto la razón el elemento constitutivo del progreso humano –aunque sin duda tuviera un papel central– sino los dogmas religiosos, vinculados a los principios del evangelio. El único sistema de creencias al que el pueblo podía acceder, consideró, era el religioso, que además era inmanente a los hombres y a las naciones. Su uso del lenguaje historicista lo ubicaba en un lugar quizá excéntrico del espectro que este habilitaba, pero de ningún modo lo conducía a una ruptura con él. Dicho lenguaje otorgaba espacios tanto para los sansimonianos más convencidos como para quienes, como Frías, propugnaron una visión lamennesiana y democrática del cristianismo.

Incluso tras su exilio en Bolivia, donde comenzó a manifestar un giro ideológico que lo alejó del cristianismo democrático radical, se mantuvo dentro de los confines del lenguaje historicista. Los principios cristianos eran para él tan universales como inmutables, pero solo podían expresarse de acuerdo a las costumbres propias de cada pueblo. Era necesario, por lo tanto, “educar” a la población para que en un futuro pudiera ser verdaderamente religiosa. El clero católico se encontraba tan atravesado por dichas costumbres como el resto de los sujetos, lo cual imposibilitaba pensar en él como un agente “civilizador” efectivo. Entonces, era preciso encontrar a un actor que pudiera sustraerse a los imperativos de su tiempo y espacio particular, para que pudiera actuar *desde adentro* de esa propia nación, pero al mismo tiempo *desde afuera* de ella. Al igual que Alberdi y Echeverría algunos años antes, lo encontró en una élite intelectual que fuera capaz de actuar como enlace entre las más “avanzadas” naciones europeas y las más “atrasadas” de Sudamérica. El pensamiento de Frías, así, distó de representar una excepción a las nociones compartidas por sus compañeros de generación. Solo rompería sus lazos con el lenguaje historicista mucho tiempo después, cuando se insertara en una nueva red de contactos católicos y conservadores al trasladarse a Francia y observara las –a su modo de ver entonces– nefastas consecuencias de la revolución de 1848 y de la difusión de nuevos tipos de socialismos.<sup>61</sup> Al igual que sus antiguos correligionarios, debió encontrar nuevas respuestas para un problema que su peculiar historicismo no parecía capaz de resolver: ¿cómo era posible que Rosas hubiera detenido el avance del “progreso indefinido”, garantizado por el propio flujo del tiempo histórico? Los caminos de los jóvenes románticos, frente a la pervivencia de ese interrogante inexpugnable, comenzaron así a diverger. □

## Bibliografía

Barral, María Elena, “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, n° 23, 2008.

Bénichou, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 2004.

<sup>61</sup> Sobre los nuevos rumbos intelectuales de Frías, desarrollados tras su viaje a Francia en 1848, puede consultarse Diego Castelfranco, “Félix Frías en Francia (1848-1855): el nacimiento de un “escritor católico”, *Revista de Historia* (Santiago), 2018 (en prensa).

- Bourdieu, Pierre, “La ilusión biográfica”, *Acta sociológica*, n° 58, diciembre de 2011.
- Castelfranco, Diego, “¿Dios y libertad? Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX”, tesis doctoral, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2018.
- , “Félix Frías en Francia (1848-1855): el nacimiento de un ‘escritor católico’”, *Revista de Historia* (Santiago), 2018 (en prensa).
- Di Stefano, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.
- , *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.
- Dosse, François, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.
- Estrada, Santiago, *Estudios biográficos*, Barcelona, Imprenta de Henrich y Cia., 1889.
- González Bernaldo, Pilar, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Halperin Donghi, Tulio, *El Pensamiento de Echeverría*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951.
- , “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, T. Halperin Donghi, *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- , *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Herrero, Alejandro, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, Lanús, Ediciones de la UNLA, 2009.
- Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Editorial Futuro, vol. 2, 1961.
- Iruzozqui, Marta, “‘A resistir la conquista’. Ciudadanos armados en la disputa partidaria por la revolución en Bolivia, 1839-1842”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n° 42, junio de 2015.
- Lettieri, Alberto, “De la ‘República de la Opinión’ a la ‘República de las Instituciones’”, en Marta Bonaudo (coord.), *Nueva Historia Argentina*, vol. 4: *Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
- López, Vicente Fidel, “Autobiografía”, *La Biblioteca*, vol. 1, n° 1, 1896.
- Martínez, Ignacio, *Una Nación para la Iglesia Argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.
- Myers, Jorge, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, UNQ, 1995.
- , “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemí Goldman (coord.), *Nueva Historia Argentina*, vol. 3: *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- , “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español en América”, Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina*, vol. 1. *La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Palti, Elías, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- Rodríguez Martín, Bárbara, “Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana”, tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2005/2006, en <ftp://tesis.bbtk.ull.es/ccsyhum/cs215.pdf>.
- Romero Carranza, Ambrosio, *La juventud de Félix Frías, 1816-1841*, Buenos Aires, Publicaciones del Seminario de Historia Argentina, 1960.
- Romero Carranza, Ambrosio y Juan Isidro Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, Buenos Aires, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, 1995.



Rosanvallon, Pierre, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015.

Sánchez de Loria Parodi, Horacio M., *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2004.

Tonda, Américo, *Don Félix Frías. El secretario del general Lavalle. Su etapa boliviana, 1841-1843*, Buenos Aires, Ediciones Argentina Cristiana, 1956.

—, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, *Res Gesta*, 2ª Época, n° 9, enero-junio de 1981.

Vicente Osvaldo Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, Buenos Aires, Elche, 1971, vol. 3.

Weinberg, Félix, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1977.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009.

## Resumen / Abstract

### **Eferescencia y desencanto. El joven Félix Frías como demócrata –cristiano– radical**

El presente artículo analiza los escritos y la trayectoria pública temprana de Félix Frías a fines de la década de 1830 y comienzos de la de 1840. Se argumenta que, si bien compartió el mismo lenguaje político de sus compañeros de generación, se diferenció de otros personajes como Alberdi y Echeverría en dos aspectos: enfatizó la preeminencia de la religión –cristiana– sobre la filosofía para transformar la realidad rioplatense y eludió, en un primer momento, la apelación a un sistema tutelar por el cual una élite intelectual debía “educar” al pueblo para que este pudiera ejercer sus derechos políticos. Al exiliarse en Bolivia, por otro lado, conservó su lenguaje político pero comenzó a manifestar un giro ideológico: tras defender una suerte de ideal democrático radical, influido por Lamennais, comenzó a considerar que un Estado fuerte debía garantizar el orden para que las élites intelectuales pudieran “civilizar” a la población y conducirla hacia la democracia.

**Palabras clave:** Félix Frías - Joven Generación Argentina - Cristianismo - Siglo XIX

Fecha de recepción del original: 10/4/2018

Fecha de aceptación del original: 18/12/2018

### **Fervor and disillusionment. The young Félix Frías as a –Christian– radical democrat**

This article analyzes the writings and early public trajectory of Félix Frías at the end of the 1830s and the beginning of the 1840s. Although he shared the same political language of his generational colleagues, he differed from other individuals such as Alberdi and Echeverría in two respects: he emphasized the pre-eminence of –christian– religion over philosophy and eluded, at first, the appeal to a tutelage system in which an intellectual elite considered that it needed to “educate” the people before they could exercise their political rights. While exiled in Bolivia, on the other hand, he conserved his political language but began to manifest an ideological turn: after having defended a kind of radical democratic ideal, influenced by Lamennais, he instead came to consider that a strong state should guarantee the social order so that an intellectual elite could “civilize” the population and lead it towards democracy.

**Keywords:** Félix Frías - Joven Generación Argentina - Christianity - 19<sup>th</sup> century